تدبير الحرب في الفكر العربي الوسيط

فريد العليبي*

الحرب قديمة قدم المجتمعات الإنسانية التي أنتجتها، كما أن الحلم بزوالها ضارب هو الآخر في القدم، فقد حلمت البشرية طويلا بالقضاء على الحرب ومختلف النزاعات الناشبة بين الناس أفرادا وجماعات ولكن الهوة الفاصلة بين الحلم والواقع كانت دوما كبيرة، فخلال الحقب المتعاقبة استعرت نيران الحروب هنا وهناك حاصدة حياة ملايين البشر، وفي صلة بذلك انشغل الفلاسفة ببحث معضلة الحرب وتحليل القضايا التي تحيل عليها طلبا في الغالب لغايات عملية تحوم في مجملها حول استتباب السلام حيث «ينخرط الفيلسوف في اليوتوبيا ويحفظ الأمل في سلام دائم»[1].

ولم يكن الفلاسفة العرب في العصر الوسيط بمنأى عن هذا الاتجاه العام فقد انخرطوا في بحث المسألة السياسية الأخلاقية وعرضوا لمعضلة الحرب باعتبارها إحدى مفاصل تلك المسألة، وحلموا بتأسيس مدينة السعادة الفاضلة، الكاملة. ورغم أن وقائع التاريخ قد شهد تطوات كبرى بعد ذلك أضحت معها العديد من التصورات الكلاسيكية والوسيطة في حكم ما هو متجاوز فإن ما عبر عنه هؤلاء الفلاسفة بخصوص الحرب على سبيل المثال لا يزال يتقاطع مع عدد من الإنشغالات الراهنة لدى العرب على وجه الخصوص، ولا يفسر ذلك فقط بأن الفلاسفة مهما كان زمانهم يظلون رغم كل شيء

---

* كلية الآداب والعلوم الانسانية - القيروان.

1) Fathi Triki, Les philosophes et la guerre, Biruni Sfax 1994 - p.75

أحياء بيننا يثيرون أسئلة متجددة على نحو يستحيل معه القول أننا تجاوزناهم تماما ودفناهم نهائيا، وإنما يفسر أيضا ببقاء البنى الاجتماعية والمؤسسات السياسية على حالها تقريبا على مدى قرون من حيث انحباس تطورها، فظلت تعيد انتاج نفسها بمسميات جديدة مما أدّى إلى تخثر الخطابات السياسية والثقافية المهيمنة.

ومن ثمة فإن مساءلة ما تركه لنا الفكر العربي الوسيط من موروث بخصوص الحرب لا يزال من بين المهمات المطروحة على طاولة البحث، فقد تصدى الفلاسفة العرب الوسيطيون لمعضلات هي اليوم حية كذلك، وعندما نلتفت الآن حولنا فإننا نلاحظ أن الكثير من المفاهيم التي فككوها لا تزال حاضرة بيننا، فمفاهيم مثل «الجهاد» و«دار الإسلام» و«دار الحرب»... لم تبرح بعد القاموس السياسي العربي ولا تزال تمارس تأثيرها على الخطابات الرائجة، وعندما نأخذ بعين النظر الجهاد باعتباره المفهوم الرئيس ضمن المجال الذي نحن بصدد الحديث فيه فإننا نلاحظ أنه بما يحيل عليه من دلالات دينية قدسية كان حاضرا باستمرار ضمن تلك الخطابات.

وإذا كانت الحرب بحسب عبارة كلاوزفيتش الشهيرة «إستمرارا للسياسة ولكن بوسائل أخرى»، وإذا ما عرفنا أن «الحرب تكون كما يكون القائد الذي يقودها وكما تكون النظرية التي تحكمها»[2]، وعندما نقف عربيا على مدى تفشي العفوية والتجريبية والذاتية ضمن هذا الحقل الموسوم بخطورته البالغة مما قد إلى إخفاقات كثيرة فإننا ندرك أهمية إستحضار طروحات هؤلاء الفلاسفة وإستنطاقها في علاقة بما نحياه اليوم دون أن يعني ذلك مطالبتهم بأن ينوبوا عنا في تفكيك القضايا التي تواجهنا وتلمّس الحلول لمعضلاتنا فالأموات مهنما أسبغنا عليهم من قيمة هم الأموات، وإذا ما طالبناهم بمثل ذلك فلن نفعل أكثر من تحويلهم إلى قوى خارقة تمسك بتلابيبنا من وراء القبور التي ترقد فيها.

لقد طرح الفلاسفة العرب في علاقة بإشكالية الحرب أسئلتهم وقدموا كذلك أجوبتهم وهم منغرسين في واقع تاريخي كانت الحرب من بين مجمل إنشغالاته، إن لم تكن هي الإنشغال الأكبر، كما كانت المسائل التي تعاملوا معها وليدة بيئة إجتماعية محكومة بحضور جارف للمقدس الإسلامي، لذلك فإنهم سيطرقون تلك المسائل في صلة بذلك المقدس، ولكن أيضا في علاقة وطيدة بالمدونة الفلسفية الإغريقية، وخاصة مؤلفات أفلاطون وأرسطو في السياسة والأخلاق، فقد بلوروا أفكارهم وهم ينشدون ما هو برهاني، وما كان لهم إلا أن ينهلوا مما كان يعد في عصرهم نبع «العلم» الدافق.

---

2) كلاوزفيتش، **في الحرب**، دار الكاتب العربي، القاهرة، بدون تاريخ، ص 97.

إن العودة إلى مفهوم الحرب وسائر المفاهيم المتفرعة عنه بالفحص والتدقيق، تفرض ضمن ما تفرضه العودة إلى ما قاله هؤلاء الفلاسفة الذين صدرت مواقفهم في غالبيتها عن تمثل عقلي للحرب يدعو لتدبرها والتروي في الإقدام أو الإحجام عنها، كما أن ما ذكرناه يستدعي منا الوقوف في مستوى أول على إشكالية الحرب في المقدس الإسلامي وخاصة في النص القرآني.

إذا ما ألقينا نظرة سريعة على حضور مسألة الحرب في القرآن أمكننا في البداية التنبه إلى وشائج الصلة القوية بين مفاهيم مثل الحرب، الجهاد، القتال، الغزو، فالعلاقة بين هذه المفاهيم تقترب من أن تكون علاقة تماهي فهي تستعمل في الغالب للإحالة إلى نفس الدلالة ففي لسان العرب يرد ما يلي : «جاهد العدو مجاهدة وجهادا قاتله وجاهد في سبيل الله، وفي الحديث لاهجرة بعد الفتح ولكن جهاد ونية، الجهاد محاربة الأعداء وهو المبالغة واستفراغ ما في الوسع والطاقة من قول أو فعل، والمراد بالنية إخلاص العمل لله أي إنه لم يبق بعد فتح مكة هجرة لأنها قد صارت دار إسلام وإنما هو الإخلاص في الجهاد وقتال الكفار»[3].

وهكذا فإن الجهاد والقتال والحرب هي ألفاظ متماثلة من حيث الدلالة إذ «الجهاد والحرب والغزو في أصل اللغة العربية تدور حول معنى واحد وهو القتال مع العدو»[4]. ومن هنا يجوز القول «إن المعنى الأساسي للجهاد... هو القتال مع ما يلحق به من معاني التضحية بالأموال ومتقضيات السعادة الشخصية من أجل الهدف الأسمى للمسلم»[5]. وسواء تعلق الحال بالمصادر القديمة أو الحديثة فإنها تتفق على أن «الجهاد عديل القتال»[6] من حيث معناه الأساسي دون أن يلغي ذلك بعض المعاني الثانوية الأخرى مثل الجهاد في القول والجهاد في العمل.

وإذا عدنا إلى مضامين الآيات القرآنية بخصوص الحرب واستنطقنا ما تعنيه سنجد أن الكثير منها يحث على القتال ويحرض عليه ويرتقي به إلى مصاف الواجب فهو فرض كفاية «وإنما صار الجمهور (الفقهاء) لكونه فرضا لقوله تعالى كتب عليكم القتال وهو كره لكم وأما كونه فرضا على الكفاية، أعني إذا قام به البعض سقط عن البعض الآخر فلقوله تعالى وما كان المؤمنون لينفروا كافة»[7].

وتحفل الآيات القرآنية بالتحريض على الحرب وشن القتال ضد الكفار والمشركين

3) ابن منظور، **لسان العرب**، ج 1، ص 521.
4) وهبة الزحيلي، **آثار الحرب في الفقه الاسلامي**، دار الفكر، بيروت، بدون تاريخ، ص 31.
5) هادي العلوي، **من قاموس التراث**، دار الأهالي، دمشق 1988، ص 227.
6) محمد طلعت الغنيمي، **قانون السلام في الإسلام**، منشأة المعارف، الإسكندرية، بدون تاريخ، ص 40.
7) ابن رشد، **بداية المجتهد ونهاية المقتصد**، ج 1، دار القلم، الطبعة الأولى، بيروت 1988، ص 383-384.

والمنافقين كافتهم : (وقاتلوا المشركين كافة كما يقاتلونكم كافة وإعلموا أن اللّه مع المتقين) التوبة 36، ويخاطب اللّه نبيه مطالبا إياه بأن لا يقاتل فقط المشركين والمنافقين وإنما بأن يقسو كذلك في محاربتهم «يا أيها النبي جاهد الكفار والمنافقين وإغلظ عليهم» **التحريم** 9.

كما يأمر اللّه المسلمين بقطع رقاب الكفار وإكثار القتل فيهم وشد وثاق أسراهم لمبادلتهم بأسرى المسلمين أو للحصول على فدية أو إطلاق سراحهم بعد أن تكون الحرب قد انتهت (فإذا لقيتم الذين كفروا فضرب الرقاب حتى إذا أثخنتموهم فشدوا الوثاق فإما منا بعد وإما فداءا حتى تضع الحرب أوزارها) **محمد** 4.

ويجيز القرآن تعذيب الكفار ويحث المسلمين على فعل ذلك فهم الأداة التي يستعملها اللّه لهذا الغرض فمن خلالهم يسلط عذابه عليهم ملحقا بهم الخزي والهزيمة، وفي المقابل ينصر المؤمنين ويحقق لهم الطمأنينة بقهر عدوّهم (قاتلوهم يعذبهم اللّه بأيديكم ويخزهم وينصركم عليهم ويشف صدور قوم مؤمنين) **التوبة** 14.

وينضاف إلى هذا الأمر بالقتال والتحريض عليه، وعد المؤمنين المنخرطين فيه بأفضل جزاء، وهو الفوز بالجنة، فالجهاد تجارة رابحة يحصل متعاطيها مقابل بذل حياته وماله في العالم الأرضي على مسكن طيب في العالم السماوي (يا أيها الذين آمنوا هل أدلكم على تجارة تنجيكم من عذاب أليم، تؤمنون باللّه ورسوله وتجاهدون في سبيل اللّه بأموالكم وأنفسكم، ذلك خير لكم إن كنتم تعلمون، يغفر لكم ذنوبكم ويدخلكم جناب تجري من تحتها الأنهار ومساكن طيبة في جنات عدن، ذلك الفوز العظيم وأخرى تحبونها نصر من اللّه وفتح قريب وبشر المؤمنين) **الصف** 10-11-12-13.

وعلى هذا النحو يصرح النص المقدس أن اللّه يشتري من المؤمنين أنفسهم وأموالهم وفي المقابل يمنحهم الجنة (إن اللّه اشترى من المؤمنين أنفسهم وأموالهم بأن لهم الجنة يقاتلون في سبيل اللّه فيقتلون ويقتلون وعدا عليه حقا في التوراة والإنجيل والقرآن ومن أوفى بعهده من اللّه فاستبشروا ببيعكم الذي بايعتم به وذلك هو الفوز العظيم) **التوبة** 111.

وعلى الضد من هذه التجارة الرابحة هناك تجارة بائرة كاسدة، إنّها تجارة المنافقين الذين يعرضون عن الإيمان باللّه ورسوله، ويحاربون المسلمين فهؤلاء الذين يقفون في الصف المقابل مصيرهم الخسران (أولئك الذين اشتروا الضلالة بالهدى فما ربحت تجارتهم وما كانوا مهتدين) **البقرة** 16 والجزاء الذي يحصل عليه المؤمنون الذين يقاتلون في سبيل اللّه لا يتم فقط في العالم الآخر وإنما كذلك في العالم الأرضي حيث تعدهم الذات الإلهية برزق وفير وخير عميم (لكن الرسول والذين آمنوا معه جاهدوا

بأموالهم وأنفسهم وأولئك لهم الخيرات وأولئك هم المفلحون) **التوبة** 88.

ويخاطب القرآن المؤمنين مؤكدا أن النصر حليفهم لا محالة، فالملائكة تقابل إلى جانبهم (إذ تقول للمؤمنين ألن يكفيهم أن يمدكم ربكم بثلاثة آلاف من الملائكة منزلين بلى أن تصبروا وتتقوا ويأتوكم من فورهم هذا يمددكم ربكم بخمسة آلاف من الملائكة مسومين وما جعله الله إلا بشرى لكم ولتطمئن قلوبكم وما النصر إلا من عند الله العزيز الحكيم) **آل عمران** 124-125-126، كما يطمئنهم بأنهم سيتفوقون على أعدائهم ولو كان عددهم ضئيلا (يا أيها النبي حرّض المؤمنين على القتال إن يكن منكم عشرون صابرون يغلبوا مائتين وإن يكن منكم مائة يغلبوا ألفا من الذين كفروا) **الأنفال** 65. ويحثهم على الصبر والجلد وعدم الاستسلام أمام الهزائم العابرة حتى يأتيهم النصر (يا أيها الذين آمنوا اصبروا وصابروا ورابطوا واتقوا الله لعلكم تفلحون) **آل عمران** 200. ولا يتساوى المجاهدون مع غير المجاهدين فالقرآن يمنح المجاهدين مرتبة متميزة قياسا لبقية المؤمنين إذ (فضل الله المجاهدين بأموالهم وأنفسهم على القاعدين درجة) **النساء** 95.

وبالتمعن في مقاصد هذه الآيات يمكن تبين أن المرامي المطلوب بلوغها ذات طابع سيكولوجي تعبوي، فعندما يخاطب القرآن المؤمنين على هذا النحو فإن المقصد هو تقوية الروح المعنوية لديهم، ويعدّ توفر ذلك من بين أشد العوامل أهمية للانتصار في أية حرب.

لذلك يعلق القمني على ما راج عن مشاركة الملائكة في معركة بدر على النحو التالي «أما الأهم برأينا في خبر الملائكة فهو أن إعلام النبي للمسلمين قبل القتال بالمدد السماوي كان كفيلا بتقوية روحهم المعنوية وإنزال السكينة على قلوبهم»[8].

ولا تفوتنا الإشارة إلى ما حفلت به كتب السير من روايات عن ملائكة بدر ونكتفي هنا بإحداها وقد أوردها الواقدي : «ولما لحم القتال ورسول الله (صلعم) رافع يديه يسأل الله تعالى النصر وما وعده، يقول : اللّهم ان ظُهر على هذه العصابة ظهَر الشرك، ولا يقوم لك دين؛ وأبو بكر رضي الله عنه يقول : والله لينصرنك الله وليبيضنّ وجهك، فأنزل الله عز وجل ألفا من الملائكة مردفين عند أكتاف العدو، قال رسول الله (صلعم) : يا أبا بكر إبشر، هذا جبريل معتجر بعمامة صفراء، آخذ بعنان فرسه بين السماء والأرض، فلما نزل إلى الأرض تغيب عنّي ساعة ثم طلع على ثناياه النقع يقول أتاك نصر الله إن دعوته»[9].

إن ذلك الطابع التعبوي يحضر أيضا عند تشديد القرآن على ضرورة الاستعداد

---

8) سيد محمود القمني، **حروب دولة الرسول**، ج 1، مدبولي الصغير ط 2، القاهرة 1996، ص 103.
9) الواقدي، **كتاب المغازي**، ج 1، الأعلمي للمطبوعات، الطبعة الثالثة، بيروت 1989، ص81.

للحرب فكلما حشد المؤمنون قواتا أكبر كلما داخل الرعب أعداءهم ودبّ الخوف فيهم (وأعدّوا لهم ما إستطعتم من قوة ومن رباط الخيل ترهبون بن عدوّ اللّه وعدوّكم)، ويحذر القرآن المؤمنين من أن الذات الإلهية تتدخل حتى في سرائرهم فتعلم ما إذا كانوا صادقين أم كاذبين فيما وعدوا اللّه ونبيه به (يا أيّها الذين آمنوا لا تتخذوا عدوى وعدوكم أولياء تلقون إليهم بالمودّة وقد كفروا بما جاءكم من الحق يخرجون الرسول وإياكم أن تؤمنوا باللّه ربكم إن كنتم خرجتم جهادا في سبيلي وإبتغاء مرضاتي تسرون إليهم بالمودة وأنا أعلم بما أخفيتم وما أعلنتم ومن يفعله منكم فقد ضل سواء السبيل) **الممتحنة** 1.

ويتطرق القرآن إلى المشكلات التي يمكن أن تواجه أي جيش يخوض حربا مثل هروب بعض أفراده أو التراخي في الذهاب إلى الجبهة ويحذر الذين يقدمون على مثل هذه الأفعال، فاللّه قد يغفر لهم في بعض الحالات لأن الشيطان قد أغواهم ففعلوا ما فعلوه، ولكنه في حالات أخرى يعاقبهم عقابا شديدا فالفرار لن يجديهم فتيلا وإذا أراد لهم الموت فسيقتلون : (وطائفة قد أهمتهم أنفسهم ما لا يبدون لك، يقولون لو كان لنا من الأمر شيء ما قتلنا ها هنا، قل لو كنتم في بيوتكم لبرز الذين كتب عليهم القتل إلى مضاجعكم) **آل عمران** 154. أما عندما يصل الأمر إلى حدود الخيانة فإن المطلوب عندها معاقبة الخونة فـ (اللّه لا يحب من كان خوّانا) **النساء** 107.

وإذا كان القرآن ينص في بعض مواضعه على قتل الكافرين كافة وإعتماد الغلظة في معاقبتهم وتعذيبهم وترهيبهم وضرب رقابهم «فاضربوا فوق الأعناق واضربوا منهم كان بنان» **الأنفال** 12 ويأمر المسلمين ألا يوقعوا سلما معهم (فلا تهنوا وتدعوا إلى السلم وأنتم الأعلون) **محمد** 35. فإنه في مواضع أخرى يحث على مسالمة العدو إذا جنح إلى السلم (فإن جنحوا إلى السلم فأجنح لها) **الأنفال** 61. كما ينهى عن الإعتداء أثناء القتال (وقاتلوا في سبيل اللّه الذين يقاتلونكم ولا تعتدوا إن اللّه لا يحب المعتدين) **البقرة** 190.

وغني عن البيان أن الإختلاف بين هذه الآيات إنما مرده إلى اختلاف الحالات موضع النظر فلو أخذنا الجنوح إلى السلام من عدمه، فإننا سنرى أن ذلك كان مرتبطا بمسار الدعوة المحمدية، ففي لحظات القوة فإن الجنوح إلى السلام عديم المعنى أما في لحظات الضعف فإن اللجوء إلى توقيع سلام مؤقت يصبح أمرا مفروضا.

وإجمالا يمكن القول في علاقه بهذه الآيات أن الحرب ينظر إليها على أنها تقتضي استعدادا وتتطلب حشدا للقوى، وحتى إن كان اللّه سينصر المؤمنين ويعضد مجهوداتهم الحربية فإن ذلك لا يعني أن النصر سوف يمنح لهم دونما بذل جهد من قبلهم بل على العكس فإننا نلاحظ الحرص على دعوتهم كي يجمعوا بين أيديهم شتى شروط الانتصار.

وعندما يلجأ النص المقدس إلى طمأنة المؤمنين بأن اللّه سينصرهم فان ذلك لا يتم

من موقع إشاعة القعود بينهم وإنما الهدف هو تحقيق المزيد من شحذ عزائمهم كي ينخرطوا في الحرب بشجاعة.

وما كان هذا الذي نقوله ليحصل لو أن النص المقدس كان منفصلا عن سياقاته الواقعية وبالتالي عن الأسباب الموضوعية التي أدت إلى صياغة هذه الآية أو تلك بالطريقة التي صيغت بها، إذ في تلك السياقات الواقعية يجد ذلك النص في مجموعة الأرض التي نبت فيها، لأجل هذا يلح أركون على ضرورة «فهم التنزيل باعتباره ظاهرة لسانية وثقافية»[10]، وبالتالي فإن مفتاح فهم إشكالية الحرب في القرآن إنما يتمثل في فهم الواقع الإجتماعي السياسي الذي أدّى إلى نشوب الحروب التي خاضها محمد والمؤمنون من حوله والسير العملي لتلك الحروب والنتائج التي ترتبت عنها وهو ما يتطلب دراسة خاصة تتجاوز حدود العمل الذي نقدمه هنا.

وهذا الفهم لمسألة الحرب سوف يشق طريقه إلي القيادات السياسية والعسكرية العربية طيلة العهد الوسيط، حيث ستكون تعاليم القرآن والسنة السند المرجعي، ومن ثمة ستحضر باستمرار عند التفكير في خوض هذه المعركة أو تلك ولكن ذلك لن يتم بمعزل عن إستلهام الدروس من الحروب العديدة التي خاضتها الجيوش العربية فعليا في ساحات المعارك شرقا وغربا.

وإذا عرفنا أن العصر الوسيط العربي كان موسوما في جملته رغم بعض الكبوات بانتصارات ضد الخصوم وتمدّد على حسابهم فإن رفع راية الحرب والإعلاء من شأن الجهاد واعتباره من أوكد الواجبات يصبح مفهوما، لذلك فإن إشكالية الحرب ستمارس حضورا ملفتا لدى الفلاسفة العرب الذين عرفتهم هذه الحقبة مثلما سوف نرى.

بالعودة إلى ابن رشد نلاحظ جليا طغيان الإهتمام بتلك الإشكالية لديه فهو يقرن بين فضيلة الشجاعة وصناعة الحرب ويساير في ذلك أرسطو الذي اعتبر الموت في أتون الحرب العادلة أمرا جميلا فبالنسبة للمعلّم الأوّل «إنما يقال بالحقيقة «شجاع» الإنسان الذي لا يتهيب الموت الجميل ولا الأمور التي لا تجتنب الموت إذا قربت منه، وهذه خاصة هي تكون في الحرب»[11].

لقد ذهب أبو الوليد إلى أن الحرب تفرض ذاتها كضرورة لا محيد عنها بالنسبة للمدينة الفاضلة معتبرا في تلخيصه لجمهورية أفلاطون أن المدن الضالة ينبغي إخضاعها بالعنف والقسر وبالتالي بالحرب حتى تتبع طريق الحكمة والفضيلة، فعندما

10) محمد أركون. **نافذة على الإسلام**. دار عطية. الطبعة الأولى، بيروت 1996. ص 54.
11) أرسطو. **الأخلاق إلى نيقوماخوس**. ترجمة إسحاق بن حنين. وكالة المطبوعات. الطبعة الأولى، الكويت 1979، ص 124.

تحدث عن حروب المدينة الفاضلة ضد المدن الضالة لترسيخ الفضيلة بين الناس كتب مستخلصا : «قد تبين من هذا القول ما المقصود بالحروب العادلة»[12].

وطابع الجور أو العدل الذي يطبع هذه الحروب أو تلك إنما يتحدد لديه بالمقصد منها فإذا كان ذلك المقصد متمثلا في نشر الفضيلة والحكمة فإنها حرب عادلة، أما إذا كان نقيض ذلك فهي حرب جائرة يقول: «ولما كانت الصناعة الحربية لا تبلغ كمالها إلا بفضيلة خلقية بها تقترب مما يجب وفي الوقت الذي يجب وبالمقدار الذي يجب، أعني فضيلة الشجاعة فقد يجب أن تكون هذه الفضيلة في المدينة الفاضلة بقصد أخذ العدة لها (الحرب) وهذه الفضيلة بيّن من أمرها أنه لا يتم فعلها إذا لم تقترن بها الصناعة الحربية» [13].

والذي يهمنا هنا هو هذا الربط بين الحرب والهدف الذي تبتغي تحقيقه فلا حرب للحرب وإنما الحرب لأجل الحكمة والفضيلة ومن ثمة فإن مناصرة الحرب ضد هذه الدولة أو تلك لا يتم لأسباب عرقية أو ما شابهها وإنما لأسباب تتصل مثلما ذكرنا بهدف يتوافق وما يمليه التدبّر وتفرضه الرويّة فالحرب لا يجب أن تشن ضد المدن الفاضلة وإنما ضد المدن الجاهلة التي تنكرت لما هو إنساني ومن هنا كان ضلالها فوجب زجرها، يقول متحدثا عن إعتماد أسلوب الحرب «بين أن هذا الطريق لا يستعمل مع أهل المدينة الفاضلة إلا أن يكون ذلك للتمرين وهو أفضل في التنشئة على المكاره أعني فن الحرب وإمتهانها وأما سائر الأمم غير الخيرة والتي لا تجري أفعالها على المجرى الإنساني فلا سبيل إلى تأديبها إلا هذه، أعني إكراهها بواسطة الحرب على الأخذ بالفضائل»[14].

وإذا دفعنا بهذا الموقف إلى استتباعاته المنطقية أمكننا أن نستنتج أن فيلسوف قرطبة يذهب إلى أن القضاء على الحرب يتم بالحرب نفسها فالسلام لا يمكن أن يستتب إلا وقد تحولت المدن الإنسانية إلى مدن فاضلة وتظل الفلسفة بما تحتويه من مضامين سياسية وأخلاقية الفضاء الذي ينبت في التعقل والروية لتدير شؤون البشر وهو ما يساعد على سير أمم الأرض جميعها «على المجرى الإنساني». والفيلسوف العربي على وعي بأن ذلك ليس بالهدف الهين، وعندما يدرك أن الحرب والعنف والقسر والإرغام يمكن أن تكون سبلا لتحقيق ذلك المقصد فإنه لا يتردد في إجازتها، وهو ما حدا بدومنيك أرفوى إلى إستنتاج أن ابن رشد «يرى في الصراع الهدف الأساسي لتلك الفضيلة (الشجاعة) التي لا يمكن أن تنمو إلا في ظل أزمة دائمة»[15].

12) ابن رشد، **مختصر كتاب السياسة لأفلاطون**، نقله من العبرية إلى العربية أحمد شحلان، مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الأولى، بيروت 1998، ص 83.
13) م ن ص ن
14) م ن ص 80-81
15) Dominique Urvoy, *Averroes*, Flammarion, Paris, 1998, p 151

وفي كتابه الفقهي الشهير ونعني «**بداية المجتهد ونهاية المقتصد**» نلمس نفس الإهتمام بإشكالية الحرب حيث حرص أبو الوليد على البرهنة على جدوى الجهاد بالإحالة على الأسانيد الدينية فجاءت مواقفه متناسبة مع التوجه العام الذي سارت فيه الآيات القرآنية التي سبقت الإشارة إليها فهو يصرح بأن سائر المواقف التي يعبر عنها في هذا الكتاب إنما هي مستمدة من القرآن والحديث.

ولا غرابة في ذلك إذ يتعلق الأمر كما ذكرنا بكتاب فقهي لأجل ذلك فإنه عند حديثه عن كتاب الحرابة الذي يدخل ضمن مكونات بداية المجتهد ونهاية المقتصد باعتباره فصلا من فصوله يقول عنه : «والأصل في هذا الكتاب قوله تعالى إنما جزاء الذين يحاربون اللّه ورسوله... وذلك أن هذه الآية عند الجمهور في المحاربين»[16].

ويقر فيلسوف قرطبة الجهاد باعتباره فرض كفاية ويعتبر أن من يتوجب محاربتهم هم سائر المشركين : «فأما الذين يحاربون فاتفقوا (الفقهاء) على أنهم جميع المشركين لقوله تعالى وقاتلوهم حتى لا تكون فتنة ويكون الدين كله للّه»[17]. أما بخصوص النكاية في العدو فانه يرى أنها يمكن أن تكون في الأموال أو في النفوس أو في الرقاب، وهو يجيز استعباد الأسرى قائلا : «فأما النكاية التي هي الإستعباد فهي جائزة بطريق الاجماع في جميع أنواع المشركين أعني ذكرانهم وإناثهم وشيوخهم وصبيانهم، صغارهم وكبارهم إلا الرهبان فإن قوما رأوا أن يتركوا ولا يؤسروا»[18]. ويرى أن الإمام/الأمير حرّ في أن يأمر بقتل الأسرى أو العفو عنهم أو استعبادهم أو فرض الجزية عليهم، ويذكر أن محمّدا قد أمر في بعض الحالات بقتل أسراه وعفا عنهم في مناسبات أخرى وحوّل أسيرات الحرب إلى سبايا «وأما هو عليه الصلاة والسلام فقد قتل الأسارى في غير ما موطن وقد منَّ واستبعد النساء»[19] كما يعود إلى الوقائع التاريخية التي تلت ذلك وخاصة خلال العهد الراشدي حيث «أجمعت الصحابة بعده (بعد محمد) على استعباد أهل الكتاب ذكرانهم وإناثهم»[20]. ويذكر خليل عبد الكريم أن إباحة استرقاق الأسرى «لم تكن إلا ميراثا من العرف القبلي العربي السابق على دعوة محمد والذي كان يعطي القبيلة المنتصرة حق استرقاق أفراد القبيلة المنهزمة»[21].

والمتصفح لكتاب بداية المجتهد ونهاية المقتصد يعثر على العديد من الأحكام الفقهية التي يقرها أبو الوليد والتي تجاري القرآن والحديث، ويجد المرء صعوبة في

---

16) ابن رشد. **بداية المجتهد ونهاية المقتصد**. ج II. م س. ص 457.
17) م ن. ج 1. ص 384.
18) م ن. ص 385.
19) م ن. ص ن.
20) م ن. ص ن.
21) خليل عبد الكريم. **الجذور التاريخية للشريعة الإسلامية**. دار سينا. الطبعة الثانية. القاهرة 1997. ص 80-81.

الوقوفّ على حقيقة موقفه، وبالتالي الإجابة عن السؤال المتعلق بما إذا كان يتحدث بلسانه كفيلسوف يجتهد في فهم معضلة الحرب وما تتطلبه من أحكام على المستوى العملي، أم إنه يصرح بما يصرح به توافقا مع السياق الفقهي الذي حتم عليه كتابة ما كتبه على ذلك النحو دون سواه وأن مواقفه الحقيقة يجب البحث عنها في كتاباته الفلسفية لا في كتاباته الفقهية. وقد ذهب زيعور إلى اعتبار بداية المجتهد ونهاية المتقصد «حدا فاصلا بين معارف العوام وأهل الاختصاص»[22] مما يعني أن ابن رشد يخاطب من خلاله العامة والفقهاء على وجه الحصر فكأنه يقول لهؤلاء : «هذا هو ميدانكم أيها العوام أو هذا هو الجهاز المعرفي الخاص بأهل الفقه أو حتى بأهل الجدل»[23] وذلك لكي يفلت من الإتهام بمعاداة الفقهاء وييسر لنفسه كما يؤكد زيعور «حرية الحركة في ميدان الفلسفة المحضة وفي علم السياسة المدنية المستقل عن الشريعة»[24].

وقبل ابن رشد كان الفيلسوفان العربيان الفارابي وابن باجة قد أوليا إهتماما خاص لمسألة الحرب فبالنسبة لأبي بكر بن الصائغ الملقب بابن باجة وعلى قلة الآثار التي تركها لنا، فإننا نعثر في أبرزها ونعني كتابه «تدبير المتوحد»، على إشارات وتنبيهات لا تخلو من أهمية بخصوص معضلة الحرب، حيث نظر إلى تدبير الحرب باعتباره جزءا من التدبير المدني، فعلاقة التدبير الحربي بالتدبير المدني، ترتدى لديه طابع علاقة الكلّ بجزء من أجزائه.

وحتى ندرك دلالة الحرب باعتبارها تدبيرا نرى بدءا العودة إلى مفهوم التدبير الذي يشغل لدى هذا الفيلسوف موقعاً متميزا فقد انصب اهتمامه على الإحاطة بهذا المفهوم من حيث دلالاته المختلفة، وإذا كان المجال لا يتسع هنا لكي نعدد كل دلالات هذه اللفظة فإننا نكتفي بالإحالة على أشهر دلاله منحها إياها أبو بكر بن الصائغ بقوله : «وأشهر دلالاتها بالجملة على ترتيب أفعال نحو غاية مقصودة، ولذلك لا يطلقونها على من فعل فعلا واحدا يقصد به غاية ما، فإن من اعتقد في ذلك الفعل أنه واحد، لم يطلق عليه التدبير، وأما من اعتقد فيه أنه كثير وأخذه من حيث هو ذو ترتيب سمّى ذلك الترتيب تدبيرا»[25].

يحيل التدبير إذن على شبكة من الأفعال، الخيط الناظم بينها هو المقصد الذي تطلبه، إنها أفعال تنتظم وفق استراتيجية معينة، فعندما نتدبّر أمرا ما فإن ذلك يعني أن نعتمد التّعقل والروّية فنضبط السّبل الموصلة إلى الهدف ونحرص على تلافي الأخطاء الممكنة مهما صغر شأنها.

---

22) علي زيعور، **الحكمة العملية**، دار الطليعة، الطبعة الأولى، بيروت 1988، ص 429.
23) م ن، ص ن.
24) م ن، ص ن.
25) ابن باجة، **تدبير المتوحد**، سيراس للنشر، تونس 1994، ص 5.

ومن ثمة فإن التدبير كما يرى ذلك ابن باجة لا يطلق على الأفعال الجزئية المتناثرة التي لا رابط بينها باعتبارها ردود أفعال تطغى عليها العفوية، وإنما يطلق كما ذكرنا على ما كان مؤتلفا من الأفعال ضمن شبكة تتداخل وتتشابك مكوناتها لكي تؤدي في النهاية غرضا محددا بدقة.

لقد منح ابن باجة للتدبير المدني أهمية بارزة واعتبره أشرف الحقول التي يتمظهر فيها التدبير بمعناه العام، يقول : «وأشرف الأمور التي يقال عليها التدبير هو تدبير المدن وتدبير المنزل (...) وأما تدبير الحرب وسائر ذلك فهي أجزاء لهذين النوعين»[26]، فتدبير الحرب جزء إذن من المسألة السياسية أو هو حقل من حقولها الأساسية.

وإذا كان التدبير المدني يشغل أفضل المراتب بمعناه الكلي فإن تدبير الحرب بمعناه المخصوص لا يشذ عن ذلك من حيث كونه يحظى بمرتبة رفيعة هو أيضا، فالحرب شأن من الشؤون الهامة في حياة البشر، وهي من هذه الناحية تتطلب دون شك تدبيرا بمعنى أن أهدافها ينبغي أن تكونه واضحة كما أن الوسائل المؤدية إليها يجب ضبطها بدقة، أما إذا غاب ذلك التدبير أو حصل على نحو خاطئ فإن النتيجة لن تكون النصر في هذه المعركة أو تلك وإنها الهزيمة المرة.

ويميز ابن باجة بين تدبير صائب وتدبير خاطئ، ويمكن رد الاختلاف لديه بين المدينة الكاملة والمدينة الناقصة إلى الاختلاف بين شكلي التدبير المشار إليهما، فالتدبير الخاطئ يقود إلى خراب الاجتماع المدني وبالتالي إلى نشأة المدن الناقصة التي تسودها الشرور وتنتشر بين أهلها الرذيلة، أما التدبير الصائب فانه يقود إلى تأسيس المدينة الكاملة، يقول متحدثا عن التدبير : «أو قيل بتقييد فانه ينقسم بالصواب والخطإ، وقد يظن أن التدبير قد يعرى من هذين المتقابلين، وإذا فحص عنه وتعقب ظهر أن هذين المتقابلين يلزمانه ضرورة وتعقب ذلك قريب على من كان له أدنى وقوف على الفلسفة المدنية فالصنفان اللذان يخصان باسم التدبير قد ينقسمان إلى الصواب والخطإ»[27].

وإذا نظرنا إلى هذا التصنيف في صلة بالحرب فإن ذلك يعني أن هناك تدبيرا حربيا خاطئا يؤدي إلى الهزيمة وتدبيرا حربيا صائبا يؤدي إلى النصر، وبناء على ذلك فإن القائد العسكري ينبغي أن يأخذ في اعتباره وهو يعّد للحرب حشد مختلف الوسائل التي من شأنها المساعدة على الانتصار، أي أن يأخذ بعين النظر كل العناصر ذات الصلة بالمعارك التي يمكن أن تنشب ويؤلف بينها ضمن خطة استراتيجية ووفق الأهداف المرجوّ بلوغها، فالحرب ليست مجرد ردّ فعل، إنّها عمل يقع التعقل والروية منه موقع القلب.

---

26) م ن، ص 6.
27) م ن، ص 7.

ويحفل الموروث الفكري العربي بالروايات التي تشدد على هذا الذي قاله ابن باجة فالقائد العسكري معني بالتحصيل على ما يفيده في تحقيق النصر حتى وإن كان ذلك بطريق المناورة والمخاتلة والخداع ويروي لنا الجاحظ في إحدى مؤلفاته الطريفة «كتاب القول في البغال» ما كان من أمر أحد قادة الأزارقة (فرقة من الخوارج) الذي أرسل عونا من أعوانه كي يندس بين مريدي غريمه الذي كان قائدا عسكريا حكيما ويسأله عن سبل الانتصار في الحرب القادمة بينهما يقول الجاحظ : «ولما خرج قطرى بن الفجاءة (قائد الأزارقة) أحب أن يجمع إلى رأيه رأي غيره فدسّ إلى الأحنف بن قيس رجلا ليجري ذكره في مجلسه ويحفظ عنه ما يقول، فلما فعل قال الأحنف : أما أنهم (الأزارقة) إن جنبوا بنات الصّهال وركبوا بنات النّهاق، وأمسوا بأرض وأصبحوا بأرض، طال أمرهم»[28] أي أن قطرى بن الفجاءة وجنده من الأزارقة إذا ما اتبعوا طريق الحرب القائمة على سرعة الحركة والاختفاء وتجنب اعتماد الوسائل المعتادة (الخيول) واعتماد وسائل أخرى كالبغال لقدرتها على ولوج المسالك الوعرة فإن التغلب عليهم يسصبح أمرا بعيد المنال.

وكان الفارابي قد أكد ضرورة أن يتصف رئيس المدينة الفاضلة بالقدرة على ممارسة الحرب أي «أن يكون له جودة ثبات ببدنه في مباشرة أعمال الحرب وذلك أن تكون معه الصناعة الحربية»[29]، وإذا أضفنا إلى هذا الشرط شرطا آخر يتمثل في «أن تكون له جودة روية وقوة استنباط لما سبيله أن يعرف في وقت من الأوقات الحاضرة من الأمور والحوادث التي تحدث مما ليس سبيلها أن يسير في الأولون ويكون متحريا بما سيتبطه من ذلك صلاح حال المدينة»[30]، أدركنا أواصر الصلة القوية بين ما يقوله ابن باجة حول ضرورة التحلي بالروية والتعقل في الإعداد للحرب وخوض غمارها وما أكده الفارابي ضمن نفس السياق.

لقد أشار أبو نصر إلى مسألة الحرب في عدد من مؤلفاته، ففي «تحصيل السعادة» نراه يعرض لها في علاقة بالفضائل فالقائد العسكري لا يجب أن يتحلى فقط بقدرة التفكير والروية وهي «الفضيلة الفكرية التي يجوز بها استنباط ما هو أنفع في غاية مشتركة زمنية في مدد قصيرة»[31]، وإنما عليه كذلك أن يتحلى بالفضيلة الخلفية كأن يكون شجاعا مقداما فـ«صاحب الجيش مثلا ينبغي أن تكون له مع القوة الفكرية التي يستنبط بها الأنفع والأجمل فيما هو مشترك للمجاهدين (أن تكون له) فضيلة خلقية إذا أراد أن يوفى فعلها استعمل الفضائل التي في المجاهدين من جهة ما هم مجاهدون مثل أن تكون شجاعته شجاعة يستعمل بها أفعال الشجاعات الجزئية التي في المجاهدين»[32].

---

28) الجاحظ : **كتاب القول في البغال**، مطبعة مصطفى البابي الحلبي وأبناؤه، ط 1، القاهرة 1955، ص 27.
29) الفارابي، **آراء اهل المدينة الفاضلة**، دار المشرق، الطبعة الخامسة، بيروت 1986، ص 130.
30) م ن، ص 129.
31) الفارابي، **تحصيل السعادة**، تحقيق جعفر آل ياسين، دار الأندلس، الطبعة الثانية، بيروت 1983، ص 72.
32) م ن، ص 73.

جودة الروية / حسن التدبير، بالإضافة إلى الشجاعة، ذلك ما يجب أن يتوفر في قائد الجيوش، فالعقل لوحده لا يكفي فقد يقترن بالجبن، والشجاعة لوحدها لا تكفي فقد تقترن بالتهور. والحرب وما يستعمل فيها من وسائل عنف وإكراه إنما تتناسب مع طبيعة من يجري تأديبه فإذا كان المؤدّب مستعصيا على التأديب توجب أن يعتمد معه طريق الإكراه الأقصى «وإنه يحتاج من المهن التي بها يكون التأديب طوعا إلى أعظمها قوة ومن التي تؤدب بها كرها إلى أعظمها قوة وتلك من الماهية الحربية وهي القوة على جودة التدبير في قوة الجيوش مثلا واستعمال آلات الحرب والناس الحربيين في مغالبة الأمم والمدن الذين لا يتعادون (لا ينقادون) لفعل ما ينالون به السعادة التي لأجل بلوغها كون الإنسان»[33]، فأولئك الذين يرفضون السير في إتجاه المقصد الأسمى وهو السعادة التي لأجلها وجد الإنسان يتوجب إكراههم بشن الحرب عليهم حتى يقطعوا مع ما انغمسوا فيه من جهالة ورذيلة ويسيروا في أفكارهم وممارستهم على طريق الحكمة والفضيلة.

وفي كتابه فصول متنزعة يعرض الفارابي لمسألة الحرب من زاوية تبين الحالات التي يتم فيها اللجوء إليها بقوله «الحرب تكون إما لدفع عدو ورد المدينة من خارج وإما لإكتساب خير تستأهله المدينة من خارج ممن في يده ذلك، وإما لأن يحمل بها قوم ويستكرهوا على ما هو الأجود والأحظى لهم في أنفسهم دون غيرهم متى لم يكونوا يعرفونه من تلقاء أنفسهم ولم يكونوا ينقادون لمن يعرفه ويدعوهم إليه بالقول وإما محاربة من لا ينقاد للعبودية والخدمة ممّن الأجود له والأحظى أن تكون رتبته في العالم أن يخدم ويكون عبدا وإما محاربة قوم ليس من أهل المدينة حقا لهم عندهم منعوه»[34]. وعلى هذا النحو يصنف الفارابي الحروب إلى أنواع مختلفة فمنها ما هو دفاعي ومنها ما هو هجومي، منها ما هو داخلي ومنها ما هو خارجي فالحروب أصناف وهي :

1 - حرب دفاعية ضد عدو خارجي هاجم المدينة فتوجب دفعه عنها.

2 - حرب هجومية تشن على عدو خارجي لتجريده من خيرات تكون المدينة في حاجة ماسة إليها.

3 - حرب ضد أناس لا يقدرون مصلحتهم، ولا ينقادون للسلطة فتوجب تأديبهم وإجبارهم بالإكراه على ذلك.

4 - حرب ضد هؤلاء الذين لا يسلمون بمرتبتهم في المجتمع، فيتمردون ولا يؤدون الأعمال المناطة بعهدتهم، فتوجب ردعهم وإجبارهم على تأدية الأشغال التي هي من اختصاصهم.

---

33) م ن، ص 87.
34) الفارابي، **فصول منتزعة**، تحقيق فوزي مترى نجار، دار المشرق، بيروت 1971، ص 76-77.

5 - حرب ضد من أنكر على المدينة حقا ما كان قد تعهد باحترامه، فنكث ما وعد به، فتوجب ردعه لإرجاع الأمور إلى نصابها.

ولا يجيز الفارابي هذا الصنف أو ذاك من الحروب كيفما اتفق، إذ الفيصل بالنسبة له في قبول أو رفض هذه الحرب أو تلك، إنما هو الطابع الذي يسمها، فإذا كانت حرب جوْر توجّب إدانتها، وإذا كانت حربا عادلة أمكن قبولها بل والتحريض عليها، لذلك نراه يقف موقف الرافض للحرب التي تشنها السلطة المتغطرسة ضد مواطنيها، فعندما يعمد الرئيس/الملك إلى إذلال الجماهير حتى تستسلم لنزواته وتنقاد لأوامره لا لشيء إلاّ لأنه يطلب الكرامة الشخصية وتلبية أهوائه فإن الحرب التي يخوضها هي حرب جور، يقول: «ومحاربة الرئيس لقوم ليذلوا له وينقادوا إلى ما علم به في ما يهواه، أي شيء كان فتلك حرب جور».[35] كما يدين أبو نصر الحرب التي يشنها الحكام المتسلّطون ضد أعدائهم فقط بقصد الإنتقام وتلبية نزعة التشفي التي تحكم تصرفاتهم السياسية فعندما يشنّ الحاكم الحرب كي يرضي غيضه، فإنه يمارس حرب جور يقول: «وكذلك إن حارب أو قتل لشفاء غيظ فقط أو للذة ينالها عند ظفره لا لشيء آخر سوى ذلك فذلك أيضا جور»[36].

ويرى الفارابي ضرورة أن يواجه الرئيس من يعاقبهم بقدر الجور الذي ارتكبوه، فلا يبالغ في استعمال العنف، فالاسراف الذي قد يقترن بذلك يؤدي لا محالة إلى الجور والتسلط، يقول «وكذلك إن كان غاظه أولئك بجور وكان ما يستأهلونه من ذلك الجور دون المحاربة ودون القتل فإن المحاربة والقتل جور لا شك فيه»[37].

وبالإضافة إلى الفارابي وابن باجة وابن رشد هناك مفكر عربي آخر عاش خلال العصر الوسيط، اهتم بالحرب وفكك إشكالياتها ضمن إهتمامه بتحليل المشكلات المترافقة مع الاجتماع المدني وهو ابن خلدون الذي يرى أن الحرب تتصل بالطبيعة البشرية ذاتها فأينما وجدنا بشرا وجدنا حروبا يقول: «اعلم أن الحروب وأنواع المقاتلة لم تزل واقعة في الخليقة منذ برأها اللّه»[38]، وأصل الحرب كامن في رأيه في سعْي مجموعة من الناس إلى الإنتقام من مجموعة أخرى مما يؤدي إلى إلتفاف أهل عصبية كل مجموعة حولها فينخرط في المعركة عدد أكبر من الأفراد، فتكون إزاء طرفين أحدهما يهاجم والآخر يدافع، فالحرب من حيث «أصلها (هي) انتقام بعض البشر من بعض، ويتعصب لكل منهما أهل عصبيته، فإذا تذامروا لذلك، وتوافقت الطائفتان

35) م ن، ص 77.
36) م ن، ص ن.
37) م ن، ص ن.
38) ابن خلدون، **المقدمة**، ج 1، الدار التونسية للنشر، الدار العربية للكتاب، تونس 1984، ص 330.

إحداهما تطلب الانتقام والأخرى تدافع، كانت الحروب وهو أمر طبيعي في البشر لا تخلو عنه أمة أو جيل»[39].

وهكذا فإن ابن خلدون يتتبع الحرب من حيث أصلها فهي في البداية بمثابة خلاف ينشأ بين مجموعتين صغيرتين ثم يتطور ذلك الخلاف فيتعصب لكل مجموعة أهلها، ويحرص كل طرف على الدفاع عن ذاته وحماية وجوده ضد الطرف المتربّص به فتندلع الحرب.

ولكن ما هو سبب الحرب ؟ لماذا تطلب كل مجموعة الانتقام من مجموعة أخرى؟ لكي يقدّم ابن خلدون الإجابة نراه يذكر أسبابا مختلفة تفسر إندلاع الحروب فبعضها ينشأ عن التنافس وبعضها يحدث لأغراض دينية والبعض الآخر يستهدف الدفاع عن سلطة سياسية أو يطلب الفوز بالحكم، ويفصل ابن خلدون هذه الأسباب وأنواع الحروب المترتبة عنها على النحو التالي : «وسبب هذا الإنتقام في الأكثر : إما غيرة ومنافسة وإما عدوان، وإما غضب لله ولدينه، وإما غضب للملك وسعي في تمهيده، فالأول أكثر ما يجري بين القبائل المتجاورة والعشائر المتناظرة، والثاني وهو العدوان أكثر ما يكون بين الأمم الوحشية الساكنين بالقفر كالعرب والترك والتركمان والأكراد وأشباههم، لأنهم جعلوا أرزاقهم في رماحهم ومعاشهم فيما بأيدي غيرهم. ومن دافعهم عن متاعه آذنوه بالحرب، ولا بغية لهم فيما وراء ذلك من رتبة ولا ملك، وإنما همهم ونصب أعينهم غلب الناس على ما في أيديهم والثالث هو المسمى في الشريعة الجهاد والرابع هو حروب الدول مع الخارجين عليها والمانعين لطاعتها»[40].

هناك إذن أسباب مختلفة وحسب كل سبب تكون طبيعة كل حرب فالحروب أنواع وهي :

– **اوّلا** : حروب التنافس وهي التي تقع بين القبائل والعشائر المتصارعة.

– **ثانيا** : حروب العدوان التي تخوضها «الأمم المتوحشة» وهدفها الحصول على الرزق بقوة السلاح.

– **ثالثا** : حروب الجهاد التي تستهدف نصرة الله وإعلاء راية دينه.

– **رابعا** : حروب تخوضها السلطة الحاكمة ذودا عن نفوذها ضد من يطمح للإطاحة بها لتأسيس سلطة بديلة لها.

وعلى هذا النحو يمكن القول أن هناك حروب التنافس العشائرية وحروب الغزو لأسباب اقتصادية والحروب الدينية الجهادية والحروب السياسية والسؤال الذي يطرح

39) م ن، ص ن.
40) م ن، ص ن.

هنا ما هي الحروب العادلة وما هي الحروب غير العادلة ضمن هذه الأشكال التي عددناها ؟

يرى ابن خلدون أن الحروب العشائرية وحروب الغزو لأسباب اقتصادية التي تقوم بها «الأمم المتوحشة» هي حروب غير عادلة فهي كما يقول «حروب بغي وفتنة»[41] أما حروب الجهاد والذود عن الملك فهي حروب عادلة إنها «حروب جهاد وعدل»[42] ونفهم من ذلك أنه يشرع الحرب الدينية (ويقصد هنا الدين الإسلامي على وجه التحديد) والحرب التي يذود من خلالها الحاكم القوي عن ملكه ضد الثائرين المتمردين، أما ما عدا ذلك فهي حروب جائرة يجب رفضها والتحذير منها.

وتشريعه للحرب الدينية أو للجهاد يمكن فهمه إنطلاقا،من كونه يسير في ذلك على نفس الطريق الذي سار في أغلب المفكرين العرب الوسيطيين من حيث إجازتهم الجهاد لنشر الدعوة الإسلامية، ففي هذا المجال كان حرص هؤلاء المفكرينه كبيرا على عدم معارضة ما نطق به الشرع بصورة صريحة، أما إدانته للحرب على الحكام، فيفسر بكونه يفضل الدولة المركزية القوية ويناهض عدم الإمتثال لسلطتها.

وقد عالج ابن خلدون مشكل النصر في الحرب معتبرا أنه يعود في نهاية المطاف إلى البخت والاتفاق إذ «لا وثوق في الحرب بالظفر وإن حصلت أسبابه من العدة والعدد وإنما الظفر فيها والغلب من قبيل البخت والإتفاق»[43]. فأسباب الانتصار متعددة متشابكة، منها ما هو ظاهر ومنها ما هو خفي غير أن الأسباب الخفية هي الحاسمة، فـ «أسباب الغلب في الأكثر مجتمعة من أمور ظاهرة وهي الجيوش ووفورها وكمال الأسلحة واستجادتها وكثرة الشجعان وترتيب المصاف ومنه صدق القتال وما جرى مجرى ذلك، ومن أمور خفية وهي إما من خدع البشر وحيلهم في الإرجاف والتشانيع التي يقع بها التخذيل وفي التقدم إلى الأماكن المرتفعة ليكون الحرب من أعلى فيتوهّم المنخفض لذلك، وفي الكمون في الغياض، ومطمئن الأرض، والتواري بالكدي عن العدو، حتى يتواولهم العسكر دفعة، وقد تورطوا فيلتفتون إلى النجاة وأمثال ذلك»[44]. وهكذا فإن ابن خلدون يعدد الأسباب الظاهرة، والأسباب الخفية، التي تتظافر لكي تؤدي إلى النصر، في نفس الوقت الذي يعطي فيه للأسباب الخفية أهمية أكبر كما ذكرنا، واللافت أنه يدخل ضمن هذه الأسباب الخفية عناصر خرافية أسطورية بقوله «وإما أن تكون تلك الأسباب الخفية أمورا سماوية لا قدرة للبشر على اكتسابها تلقى في القلوب (قلوب الأعداء)

41) م ن، ص ن.
42) م ن، ص ن.
43) م ن، ص337.
44) م ن، ص ن.

فسيتولى الرهب عليهم (من) أجلها فتختل مراكزهم فتقع الهزيمة وأكثر ما تقع الهزائم عن هذه الأسباب الخفية»[45].

ما تجدر الإشارة إليه في هذا الباب أن ابن خلدون عندما يتحدث عن البخت والإتفاق لا يعني بذلك إنكار الأسباب الموضوعية المؤدية إلى النصر إذ يحيل البخت لديه إلى الأسباب الخفية على وجه التحديد وهو ما نتبينه من قوله «ووقوع الأشياء عن الأسباب الخفية هو معنى البخت»[46] ولكنه في ذات الوقت يدخل ضمنها عناصر أسطورية ما فوق عقلية.

لقد بدأنا - كما يلاحظ ذلك القارئ - حديثنا عن تمثل المفكرين العرب الوسيطيين لإشكالية الحرب بابن رشد ولم يكن ذلك دون قصد من قبلنا فنحن نعتبر فيلسوف قرطبة علامة فاصلة في تاريخ الفلسفة العربية، فهو الذي تبلغ معه تلك الفلسفة درجتها العليا من حيث طابعها العقلي، لأجل ذلك فإنه يمثل لحظة يمكن أن نقرأ الموروث الفكري العربي الوسيط على ضوئها، ونقيس من خلالها ما سبقها وما تلاها، وإذا ما طبقنا ذلك على المسألة موضوع حديثنا أمكننا أن نسوق الملاحظات التالية :

1) هناك أواصر قوية تجمع بين ابن رشد والفارابي وابن باجة من حيث السمة العقلية التي تميز الخطاب الفلسفي بخصوص الحرب لدى كل واحد منهم، بينما تضعف أواصر الصلة تلك عندما يتعلق الأمر بالمقارنة بين تمثلي ابن رشد وابن خلدون لذات المسألة، بالنظر إلى إدخال الأخير عناصر ما فوق عقلية في تفسيره للنصر والهزيمة في الحرب، فنحن نلمس لدى الفارابي وابن باجة وابن رشد، تأكيدا على ضرورة اخضاع الحرب للتمحيص العقلي وتنبيها إلى أن الشأن السياسي الذي ليست الحرب كما ذكرنا غير وجهه الآخر لا يستعصى على الفهم متى أخضعناه للتحليل والمساءلة العقلية، وتشديدا على أنه كلما فعلنا ذلك أضحى بإمكاننا التحكم بمجريات العملية السياسية واخضاعها لإرادتنا، فالهزائم في الحروب ليست قضاء مبرما تسلطه قوى خارقة على البشر، وإنما هي نتائج لأسباب موضوعية وذاتية يمكن حصرها وتحديدها بينما تضمر تلك السمة العقلية في المقاربة الخلدونية.

2) لقد نظر الفارابي وابن باجة وابن رشد للحرب بصورة رئيسية من زاوية ما يجب أن يكون، بينما ركز ابن خلدون على تحليلها من حيث ما هو كائن أي كظاهرة واقعية ملموسة، ويعود ذلك إلى الإختلاف بين ما يطلبه كل طرف فالمقاربة الفارابية والباجية والرشدية يحركها مطمح تأسيس مدينة بديلة، فاضلة، كاملة، خالية من الحروب، أما

---

45) م ن. ص ن.
46) م ن. ص 338.

المقاربة الخلدونية فتنشد فهم المشكلات التي تعانيها المجتمعات البشرية كما تتجلى واقعيا في تاريخها ومؤسساتها وعاداتها، الخ...

وهذا الاختلاف بين المطلبين ينعكس على تمثل كل طرف لإشكالية الحرب، فبينما بقي ابن خلدون مشدودا للماضي والحاضر باعتبارهما يحيلان إلى الوقائع، فإن أعين الفارابي وابن باجة وابن رشد ظلت مركزة على المستقبل، على الحلم الذي قد يتحقق، وبشكل أكثر وضوحا فإن ذلك الاختلاف نابع من كون نظرة ابن خلدون صادرة عن مفكر يغلب لديه الاهتمام بالتاريخ وتحليل العمران البشري، وبالتالي تشريح الظواهر الاجتماعية / السياسية كما تتجلى واقعيا في حياة البشر، بينما يغلب على النظرة المقابلة الطابع الفلسفي حيث يحضر الحلم وتتوفر إمكانية الفكاك من أسر الواقع ولو على نحو طوباوي، وكان ابن خلدون قد نقد في مقدمته هذا النزوع الفلسفي الحالم.

3) عاش ابن خلدون على عكس الفلاسفة المشار إليهم آنفا لحظة تاريخية موسومة بإخفاقات وإنكسارات شاملة «لقد عاش صاحب المقدمة في عصر كان كل شيء فيه يشير إلى أن شمس الحضارة العربية الإسلامية آخذة في الأفول فالقرن الثامن الهجري كان بحق قرن التراجعات والكوارث في العالم الإسلامي»[47] وقد انعكست هذه اللحظة على منتوجه الفكري إذ «لا يمكن اعتبار فكره إلا تعبيرا عن مرحلة لا يمكن تسميتها إلا بعصر الانحطاط وكتاباته كانت تعبيرا واضحا عن هذه الأزمة»[48].

وخلال تلك الفترة ساد العداء للفلسفة ولم يفلت ابن خلدون من التأثيرات المترتبة عن ذلك فدبج في «مقدمته» فصلا في ذم الفلسفة والفلاسفة تحت عنوان «في إبطال الفلسفة وفساد منتحليها» وعرض للفلاسفة العرب أمثال الفارابي وابن سينا بالقدح.

لأجل ذلك لا عجب عندما نراه يحشر ضمن الأسباب المؤدية للهزيمة أو النصر في الحروب عناصر أسطورية لا عقلية وهو الذي يعلن في المقدمة إقراره للسحر والطلسمات والخوارق على نحو تسليمي إيماني إذ «وجود السحر لا مرية فيه بين العقلاء»[49] على حدّ قوله.

وهو لا يتوانى في تقديم شهادته على ما يأتيه السحرة من غرائب الأمور «وشاهدنا أيضا من المنتحلين للسحر وعمله من يشير إلى كساء أو جلد ويتكلم عليه في سره فإذا هو مقطوع متخرق ويشير إلى بطون الغنم كذلك في مراعيها بالبعج فإذا أمعاؤها ساقطة من بطونها على الأرض»[50].

47) الجابري، **نحن والتراث**، المركز الثقافي العربي الطبعة 6، بيروت 1993، ص 311.
48) فرحان صالح، **جدلية العلاقة بين الفكر العربي والتراث**، دار الحداثة، الطبعة الأولى، بيروت 1983، ص 68.
49) ابن خلدون، **المقدمة**، ج II م س، ص 625.
50) م ن، ص 625-626.

وهذا الذي نقوله لا نبتغي من ورائه الاستنقاص من قيمة مفكر مبدع مثل ابن خلدون الذي كان له إسهامه المميز في تناول الظاهرة التاريخية والإجتماعية بالتحليل العميق، ولكن المطلوب كما يقول الجابري هو «أن نتعامل مع فكر ابن خلدون تعاملا نقديا وليس تعاملا إنبهاريا»[51] فنضع خط فصل بين ما هو عقلي وما هو لا عقلي في الموروث الذي تركه لنا وهذا لا ينسحب عليه فقط وإنما ينسحب أيضا على سائر مكونات الموروث الحضاري لأمتنا.

إن الدرس الكبير الذي يمكننا الإستفادة منه في علاقة بما تركه لنا هؤلاء المفكرين الوسيطيين في مساءلتهم لإشكالية الحرب هو التحريض على الإحاطة بها من موقع التحليل العقلي، للبحث في ما ظهر منها وما خفي، ومن ثمة إستكناه السبل المؤدية إلى الانتصار، أما مازاد على ذلك من إدخال عناصر أسطورية في النظر اليها فإنه يمثل الجانب الذي يستوجب احداث قطيعة معه، بتعميق البحث والتقصي، وانتاج مقاربات جديدة، لا تنظر فقط في موروثنا الثقافي البعيد، وإنما كذلك في راهن الخطابات السياسية والثقافية والكشف عما يعتريها من لا عقلانية كابحة معطلة.

وما يجعل هذا الدرس راهنا هو هذا الواقع الذي نحياه حيث لا يزال التعامل السائد مع الحرب ماضويا ومنغرسا عميقا في الذهنية الأسطورية بما يعني أنه لم يبرح بعد الأطر التقليدية في الممارسة والتفكير.

---

51) الجابري، **نحن والتراث**، م س، ص 320.